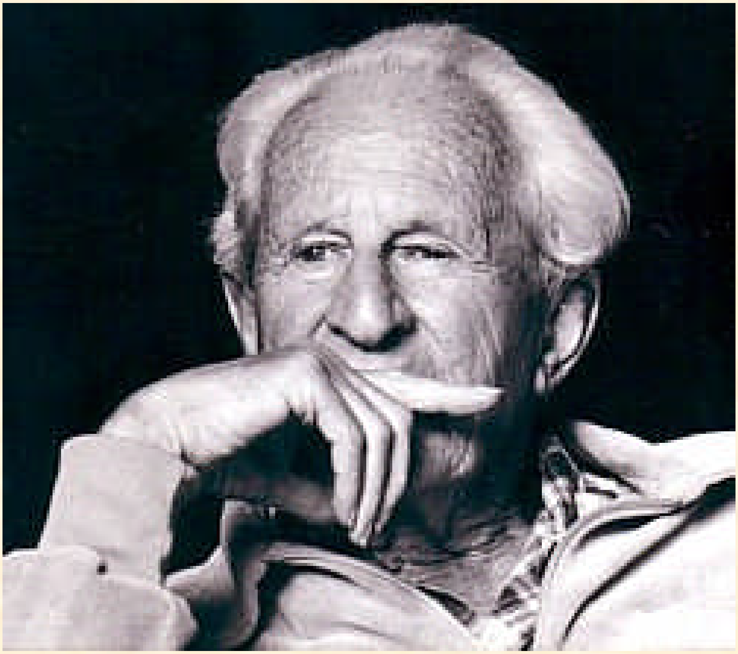


Herbert Marcuse

Acerca del carácter afirmativo de la cultura

www.omegalfa.es
Biblioteca Libre

Fuente:
Marcuse, Herbert: "Acerca del carácter afirmativo de la cultura".
En Cultura y sociedad.
Sur.
Buenos Aires, 1967.

Maquetación: Fly
Diciembre 2008

Herbert Marcuse

ACERCA DEL CARÁCTER AFIRMATIVO DE LA CULTURA

- 1 -

La doctrina de que todo conocimiento humano, por su propio sentido, está referido a la praxis fue uno de los elementos fundamentales de la filosofía antigua. Aristóteles pensaba que las verdades conocidas debían conducir a la praxis tanto en la experiencia cotidiana, como en las artes y las ciencias. Los hombres necesitan en su lucha por la existencia del esfuerzo del conocimiento, de la búsqueda de la verdad, porque a ellos no les está revelado de manera inmediata lo que es bueno, conveniente y justo. El artesano y el comerciante, el capitán y el médico, el jefe militar y el hombre de estado, todos deben poseer el conocimiento adecuado para sus especialidades, a fin de poder actuar de acuerdo con las exigencias de la respectiva situación.

Aristóteles sostiene el carácter práctico de todo conocimiento, pero establece una diferencia importante entre los conocimientos. Los ordena según una escala de valores que se extiende desde el saber funcional de las cosas necesarias de la vida cotidiana hasta el conocimiento filosófico que no tiene ningún fin fuera de sí mismo, si-

no que se lo cultiva por sí mismo y es el que ha de proporcionar la mayor felicidad a los hombres. Dentro de esta escala hay una separación fundamental: entre lo necesario y útil por una parte y lo "bello" por otra. "Pero toda la vida está dividida en ocio y trabajo, en guerra y paz, y las actividades se dividen en necesarias, en útiles y bellas".[1] Al no ponerse en tela de juicio esta división, y al consolidarse de esta manera la "teoría pura", conjuntamente con los otros ámbitos de lo bello, como actividad independiente al lado y por encima de las demás actividades, se quiebra la pretensión originaria de la filosofía, es decir, la organización de la praxis según las verdades conocidas. La división entre lo funcional y necesario, y lo bello y placentero, es el comienzo de un proceso que deja libre el campo para el materialismo de la praxis burguesa por una parte, y por la otra, para la satisfacción de la felicidad y del espíritu en el ámbito exclusivo de la "cultura".

Entre las razones que suelen darse para referir el conocimiento supremo y el placer supremo a la teoría pura y desinteresada, reaparece siempre este argumento. El mundo de lo necesario, del orden de la vida cotidiana es inestable, inseguro, no libre —no sólo fáctica, sino esencialmente—. El manejo de los bienes materiales no es nunca obra exclusiva de la laboriosidad y del saber humanos. La casualidad domina en este campo. El individuo que haga depender su objetivo supremo, su feli-

[1] Aristoteles.

cidad, de estos bienes, se transforma en esclavo de los hombres y de las cosas, que escapan a su poder, entrega su libertad. La riqueza y el bienestar no se logran y conservan por su decisión autónoma, sino por el favor cambiante de situaciones imprevisibles. Por consiguiente, el hombre somete su existencia a un fin situado fuera de sí mismo. El que un fin exterior sea el único que preocupa y esclaviza al hombre, presupone ya una mala ordenación de las relaciones materiales de la vida, cuya reproducción está reglada por la anarquía de los intereses sociales opuestos, un orden en el que la conservación de la existencia general no coincide con la felicidad y la libertad de los individuos. En la medida en que la filosofía se preocupa por la felicidad de los hombres -y la teoría clásica antigua considera que la eudemonia es el bien supremo- no puede buscarla en las formas materiales de vida existentes: tiene que trascender su facticidad.

Esta trascendencia es asunto de la metafísica, de la teoría del conocimiento, de la ética y también de la psicología. Al igual que el mundo exterior, el alma humana se divide en una esfera superior y otra inferior; entre los dos polos de la sensibilidad y de la razón se desenvuelve la historia del alma. La valoración negativa de la sensibilidad obedece a los mismos motivos que los del mundo material, por ser un campo de anarquía, de inestabilidad y de falta de libertad. El placer sensible no es malo en sí mismo; es malo porque —al igual que las actividades inferiores del hombre— se sitúa en un orden malo. Las "partes inferiores del alma" atan al hombre al

afán de ganancias y posesión, de compra y venta; lo conducen "a no preocuparse por nada que no sea la posesión del dinero y de lo que está relacionado con él".[2] Por esto Platón llama a la parte apetitiva del alma, aquella que se dirige al placer sensible, también la amante del dinero, porque los apetitos de este tipo son satisfechos principalmente mediante el dinero".[3]

En todas las clasificaciones ontológicas del idealismo antiguo, está presente la inferioridad de una realidad social en la cual la praxis no incluye el conocimiento de la verdad acerca de la existencia humana. El mundo de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello es un mundo "ideal", en la medida en que se encuentra más allá de las relaciones de vida existentes, más allá de una forma de existencia en la cual la mayoría de los hombres trabajan como esclavos o pasan su vida dedicados al comercio y sólo una pequeña parte tiene la posibilidad de ocuparse de aquello que va más allá de la mera preocupación por la obtención y la conservación de lo necesario. Cuando la reproducción de la vida material se realiza bajo el imperio de la mercancía, creando continuamente la miseria de la sociedad de clases, lo bueno, lo bello y lo verdadero trascienden a esta vida. Y si de esta manera se produce todo aquello que es necesario para la conservación y garantía de la vida material, naturalmente todo lo que está por encima de ella es "superfluo".

[2] Platón, República, 525 y 553 (trad. alemana de Schleiermacher)

[3] Platón, op. cit. 581.

Aquello que verdaderamente interesa a los hombres: las verdades supremas, los bienes y las alegrías supremas están separados por un abismo de sentido, de lo que es necesario, y por consiguiente son un "lujo". Aristóteles no ocultó esta situación. La "ciencia primera" cuyo objeto es el bien supremo y el placer supremo, es obra del ocio de algunos pocos para quienes las necesidades vitales están aseguradas suficientemente. La "teoría pura" como profesión es patrimonio de una élite, está vedada a la mayor parte de la humanidad por férreas barreras sociales.

Aristóteles no sostenía que lo bueno, lo bello y lo verdadero fueran valores universalmente válidos y universalmente obligatorios, que "desde arriba" debieran penetrar e iluminar el ámbito de lo necesario, del orden material de la vida. Sólo cuando se pretende esto, se crea el concepto de cultura, que constituye un elemento fundamental de la praxis y de la concepción del mundo burguesas. La teoría antigua cuando habla de la superioridad de las verdades situadas por encima de lo necesario se refiere también a lo socialmente "superior": las clases superiores son las depositarias de estas verdades. Esta teoría contribuye por otra parte a afianzar el poder social de estas clases, cuya "profesión" consiste en hacerse cargo de las verdades supremas.

La teoría clásica llega con la filosofía aristotélica precisamente al punto en donde el idealismo capitula ante las contradicciones sociales, expresando estas contradiccio-

nes como situaciones ontológicas. La filosofía platónica combatía aun el orden de la vida en la sociedad comercial de Atenas. El idealismo de Platón está imbuido de motivos de crítica social. Aquello que visto desde las ideas se presenta como facticidad es el mundo material, en el que los hombres y las cosas se enfrentan como mercancías. El orden justo del alma es destruido por "la codicia de riqueza que reclama tanto del hombre que ya no le queda tiempo más que para preocuparse por sus bienes. Es ahí donde se halla su alma, de modo que no tiene más tiempo que para pensar en la ganancia cotidiana".[4] Y el postulado fundamental del idealismo es que este mundo material ha de ser modificado y mejorado de acuerdo con las verdades obtenidas en el conocimiento de las ideas.

La respuesta de Platón a este postulado es su programa de una nueva organización de la sociedad. En él se expresa cuáles son las raíces del mal. Platón exige, con respecto a las clases dirigentes, la supresión de la propiedad privada (también de las mujeres y niños) y la prohibición de ejercer el comercio. Pero este mismo programa pretende fundamentar y eternizar las contradicciones de la sociedad de clases en lo más profundo del ser humano: mientras que la mayor parte de los miembros de un estado está destinada, desde el comienzo hasta el fin de su existencia, a la triste tarea de procurar

[4] Platón, Leyes, 831. Cfr. J. Brake, Wirlschaften und Charakter in der antiken Bildung, Frankfurt a. M., 1935, p. 124 y ss.

lo necesario para la vida, el placer de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello queda reservado para una pequeña élite. Es verdad que Aristóteles todavía hace desembocar la ética en la política, pero la nueva organización de la sociedad ya no ocupa el lugar central en su filosofía. En la medida en que es más "realista" que Platón, su idealismo se vuelve más pasivo frente a las tareas históricas de la humanidad. Según Aristóteles, el verdadero filósofo ya no es, fundamentalmente, el verdadero político. La distancia entre facticidad e idea se vuelve más grande precisamente porque facticidad e idea son pensadas en una relación más estrecha. El aguijón del idealismo: la realización de la idea, se vuelve romo. La historia del idealismo es también la historia de su aceptación de lo existente.

Detrás de la separación ontológica y gnoseológica entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas, entre sensibilidad y razón, entre lo necesario y lo bello se oculta no sólo el rechazo, sino también, en alguna medida, la defensa de una reprobable forma histórica de la existencia. El mundo material (es decir, las diversas formas que adoptan los distintos miembros "inferiores" de aquella relación) es, en sí mismo, mera materia, mera posibilidad, que está vinculada más al no-ser que al ser y que se vuelve realidad sólo en la medida en que participa del mundo "superior". En todas sus formas, el mundo material es precisamente materia, elemento de algo diferente que le otorga valor. Toda la verdad, todo el bien y toda la belleza puede venirle sólo "desde arri-

ba": por obra y gracia de la idea. Y toda actividad del orden material de la vida es, por su propia esencia, falsa, mala, fea. Pero, a pesar de estas características, es tan necesaria como necesaria es la materia para la idea. La miseria de la esclavitud, la degradación de los hombres y de las cosas a mercancías, la tristeza y sordidez en las que se reproduce siempre el todo de las relaciones materiales de la existencia, están más allá del interés de la filosofía idealista porque no constituyen la realidad genuina, que es el objeto de esta filosofía. Debido a su inevitable materialidad, la praxis material queda liberada de la responsabilidad por lo verdadero, lo bello y lo bueno, que queda reservada para el quehacer teórico. La separación ontológica entre los valores ideales y los materiales trae como consecuencia la despreocupación idealista por todo aquello que está relacionado con los procesos materiales de la vida. Partiendo de una determinada forma histórica de la división social del trabajo y de la división de clases, se crea una forma eterna, metafísica de las relaciones entre lo necesario y lo bello, entre la materia y la vida.

En la época burguesa, la teoría de las relaciones entre lo necesario y lo bello, entre trabajo y placer, experimentó modificaciones fundamentales. Por lo pronto, desapareció la concepción según la cual la ocupación profesional con los valores supremos es patrimonio de una determinada clase social. Aquella concepción fue reemplazada por la tesis de la universalidad de la "cultura". La teoría antigua había expresado con buena conciencia,

que la mayoría de los hombres han de pasar su existencia preocupándose de aquello que es necesario para la vida, mientras que sólo una pequeña parte podría dedicarse al placer y la verdad. Pero a pesar de que la situación no se ha modificado, esta buena conciencia ya no existe. La libre competencia enfrenta a los individuos como compradores y vendedores del trabajo. El carácter puramente abstracto al que han sido reducidos los hombres en sus relaciones sociales, se extiende también al manejo de los bienes ideales. Ya no puede ser verdad que unos hayan nacido para el trabajo y otros para el ocio, unos para lo necesario y otros para lo bello.

Si la relación del individuo con el mercado es inmediata (dado que las características y necesidades personales sólo tienen importancia como mercancías), también lo es su relación con Dios, con la belleza, con lo bueno y con la verdad. En tanto seres abstractos, todos los hombres deben tener igual participación en estos valores. Así como en la praxis material se separa el producto del productor y se lo independiza bajo la forma general del "bien", así también en la praxis cultural se consolida la obra, su contenido, en un "valor" de validez universal. La verdad de un juicio filosófico, la bondad de una acción moral, la belleza de una obra de arte deben, por su propia esencia, afectar, obligar y agradar a todos. Sin distinción de sexo y de nacimiento, sin que interese su posición en el proceso de producción, todos los individuos tienen que someterse a los valores culturales. Tienen que incorporarlos a su vida, y dejar que ellos pene-

tren e iluminen su existencia. “La civilización” recibe su alma de la “cultura”.

No se considerarán aquí los distintos intentos de definir el concepto de cultura. Hay un concepto de cultura que para la investigación social puede ser un instrumento importante porque a través de él se expresa la vinculación del espíritu con el proceso histórico de la sociedad. Este concepto se refiere al todo de la vida social en la medida en que en él tanto el ámbito de la reproducción ideal (cultura en sentido restringido, el “mundo espiritual”), como el de la reproducción material (la “civilización”) constituyen una unidad histórica, diferenciable y aprehensible.[5] Hay, sin embargo, otra aplicación muy difundida del concepto de cultura según el cual el mundo espiritual es abstraído de una totalidad social y de esta manera se eleva la cultura a la categoría de un (falso) patrimonio colectivo y de una (falsa) universalidad. Este segundo concepto de cultura (acuñado en expresiones tales como “cultura nacional”, “cultura germana”, o “cultura latina”) contrapone el mundo espiritual al mundo material, en la medida en que contrapone la cultura en tanto reino de los valores propiamente dichos y de los fines últimos, al mundo de la utilidad social y de los fines mediatos. De esta manera, se distingue entre cultura y civilización y aquélla queda sociológica y valorativamente alejada del proceso social.[6] Esta concepción

[5] Cfr. Studien über die Autorität und Familie, Scriften des Instituts für Sozialforschung, t. V, París, 1936, p. 7 y ss.

[6] O. Spengler concibe la relación entre civilización y cultura no como

ha surgido en el terreno de una determinada forma histórica de la cultura que en adelante será denominada cultura afirmativa. Bajo cultura afirmativa se entiende aquella cultura que pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta. Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo "desde su interioridad", sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo. Sólo en esta cultura las actividades y objetos culturales obtienen aquella dignidad que los eleva por encima de lo cotidiano: su recepción se convierte en un acto de sublime solemnidad. Aunque sólo recientemente la distinción entre civilización y cultura se ha convertido en herramienta terminológica de las ciencias del espíritu, la situación que ella expresa es, desde hace tiempo, característica de la praxis vital y de la concepción del mundo de la época burguesa.

"Civilización y cultura" no es simplemente una traduc-

simultánea, sino como una "sucesión orgánica necesaria": la civilización es el destino inevitable y el final de toda cultura (Des Untergang des Abendlandes, t. I, 23a edic., München, 1920, p. 48 y sg.). Con esa reformulación no se altera nada en la valoración tradicional de la cultura y la civilización, indicada más arriba.

ción de la antigua relación entre lo útil y lo gratuito, entre lo necesario y lo bello. Al internalizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en el que han de quedar dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia. La cultura afirma y oculta las nuevas condiciones sociales de vida.

Para la antigüedad el mundo de lo bello, situado más allá de lo necesario, era esencialmente un mundo de la felicidad, del placer. La teoría antigua no había aún comenzado a dudar que a los hombres lo que les interesa en este mundo es, en última instancia, su satisfacción terrenal, su felicidad. En última instancia, no en primer lugar. Lo primero es la lucha por la conservación y seguridad de la mera existencia. Debido al desarrollo precario de las fuerzas de producción dentro de la economía de la antigüedad, la filosofía no pensó jamás que la praxis material podía ser organizada de tal manera que en ella se creara tiempo y espacio para la felicidad. En el comienzo de todas las teorías idealistas se encuentra el temor de buscar la felicidad suprema en la praxis ideal: temor ante la inseguridad de todas las relaciones vitales, ante el "azar" del fracaso, de la dependencia, de la miseria, pero también temor ante la sociedad, ante el hastío, ante la envidia de lo hombres y de los dioses. El temor por la felicidad, que impulsó a la filosofía a separar lo bello de lo necesario, mantiene la exigencia de la felici-

dad en una esfera separada. La felicidad queda reservada a un ámbito exclusivo, para que al menos pueda existir. La felicidad es el placer supremo que el hombre ha de encontrar en el conocimiento filosófico de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Sus características son las opuestas a las de la facticidad material: es lo permanente en el cambio, lo puro en lo impuro, lo libre en el reino de la necesidad.

El individuo abstracto, que con el comienzo de la época burguesa se presenta como el sujeto de la praxis, se transforma, en virtud de la nueva organización social, en portador de una nueva exigencia de felicidad. Ya no es el representante o delegado de generalidades superiores, sino que en tanto individuo particular debe él mismo hacerse cargo del cuidado de su existencia, de la satisfacción de sus necesidades, y situarse inmediatamente frente a su "determinación", frente a sus fines y objetivos, sin la mediación social, eclesiástica y política del feudalismo. En la medida en que en este postulado se otorgaba al individuo un ámbito mayor de aspiraciones y satisfacciones individuales —un ámbito que la creciente producción capitalista comenzó a llenar con cada vez mayor cantidad de objetos de satisfacción posible bajo la forma de mercancías— la liberación burguesa del individuo significa la posibilitación de una nueva felicidad. Pero con esto desaparece inmediatamente su validez universal ya que la igualdad abstracta de los individuos se realiza en la producción capitalista como la desigualdad concreta: sólo una pequeña parte

de los hombres posee el poder de adquisición necesario como para adquirir la cantidad de mercancía indispensable para asegurar su felicidad. La igualdad desaparece cuando se trata de las condiciones para la obtención de los medios. Para el proletariado campesino y urbano al que tuvo que recurrir la burguesía en su lucha contra el poder feudal, la igualdad abstracta sólo podía tener sentido como igualdad real. A la burguesía que había llegado al poder, le bastaba la igualdad abstracta para gozar de la libertad individual real y de la felicidad individual real: disponía ya de las condiciones materiales capaces de proporcionar estas satisfacciones. Precisamente, el atenerse a la igualdad abstracta era una de las condiciones del dominio de la burguesía que sería puesto en peligro en la medida en que se pasara de lo abstracto a lo concreto general. Por otra parte, la burguesía podía eliminar el carácter general de la exigencia: la necesidad de extender la igualdad a todos los hombres, sin denunciarse a sí misma y sin decir abiertamente a las clases dirigidas que no habría modificación alguna con respecto a la mejora de las condiciones de vida de la mayor parte de los hombres. Y a medida que la creciente riqueza social transformó en posibilidad real la realización efectiva de la exigencia general, esto se hizo cada vez más difícil, poniendo de manifiesto el contraste entre aquella riqueza y la creciente miseria de los pobres en la ciudad y en el campo. De esta manera, la exigencia se transforma en postulado, y su objeto, en una idea. El destino del hombre a quien le está negada la satisfacción general en el

mundo material queda hipostasiado como ideal.

Los grupos sociales burgueses en ascenso habían fundamentado en la razón humana universal su exigencia de una nueva libertad social. A la fe en la eternidad de un orden restrictivo impuesto por Dios opusieron su fe en el progreso, en un futuro mejor. Pero la razón y la libertad no fueron más allá de los intereses de aquellos grupos cuya oposición a los intereses de la mayor parte de los hombres fue cada vez mayor. A las demandas acusadoras la burguesía dio una respuesta decisiva: la cultura afirmativa. Esta es, en sus rasgos fundamentales, idealista. A la penuria del individuo aislado responde con la humanidad universal, a la miseria corporal, con la belleza del alma, a la servidumbre extrema, con la libertad interna, al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber. Si en la época de la lucha ascendente de la nueva sociedad, todas estas ideas habían tenido un carácter progresista destinado a superar la organización actual de la existencia, al estabilizarse el dominio de la burguesía, se colocan, con creciente intensidad, al servicio de la represión de las masas insatisfechas y de la mera justificación de la propia superioridad: encubren la atrofia corporal y psíquica del individuo.

Pero el idealismo burgués no es sólo una ideología: expresa también una situación correcta. Contiene no sólo la justificación de la forma actual de la existencia, sino también el dolor que provoca su presencia; no sólo tranquiliza ante lo que es, sino que también recuerda aque-

llo que podría ser. El gran arte burgués, al crear el dolor y la tristeza como fuerzas eternas del mundo, quebró en el corazón de los hombres la resignación irreflexiva ante lo cotidiano. Al pintar con los brillantes colores de este mundo la belleza de los hombres, de las cosas y una felicidad supraterrenal, infundió en la base de la vida burguesa, conjuntamente con el mal consuelo y una bendición falsa, también una nostalgia real. Este arte, al elevar el dolor y la tristeza, la penuria y la soledad, a la categoría de fuerzas metafísicas, al oponer a los individuos entre sí y enfrentarlos con los Dioses, sin mediación social, en una pura inmediatez espiritual, contiene, en su exageración, una verdad superior: un mundo de este tipo sólo puede ser cambiado haciéndolo desaparecer.

El arte burgués clásico alejó tanto sus formas ideales del acontecer cotidiano que los hombres que sufrían y esperaban en esta cotidianidad, sólo podían reencontrarse mediante un salto en un mundo totalmente diferente. De esta manera, el arte alimentó la esperanza de que la historia sólo hubiera sido hasta entonces la prehistoria de una existencia venidera. Y la filosofía tomó esta idea lo suficientemente en serio como para encargarse de su realización. El sistema de Hegel es la última protesta contra la humillación de la idea: contra el juego comercial con el espíritu como si fuera objeto que no tuviera nada que ver con la historia del hombre.

Con todo, el idealismo sostuvo siempre que el materialismo de la praxis burguesa no representa la última eta-

pa y que la humanidad debe ser conducida más allá de él. El idealismo pertenece a un estadio más avanzado del desarrollo que el positivismo tardío, que en su lucha contra las ideas metafísicas no sólo niega el carácter metafísico de estas últimas, sino también su contenido y se vincula inseparablemente al orden existente.

La cultura debe hacerse cargo de la pretensión de felicidad de los individuos. Pero los antagonismos sociales, que se encuentran en su base, sólo permiten que esta pretensión ingrese en la cultura, internalizada y racionalizada. En una sociedad que se reproduce mediante la competencia económica, la exigencia de que el todo social alcance una existencia más feliz es ya una rebelión: reducir al hombre al goce de la felicidad terrenal no significa reducirlo al trabajo material, a la ganancia, y someterlo a la autoridad de aquellas fuerzas económicas que mantienen la vida del todo.

La aspiración de felicidad tiene una resonancia peligrosa en un orden que proporciona a la mayoría penuria, escasez y trabajo. Las contradicciones de este orden conducen a la idealización de esta aspiración. Pero la satisfacción verdadera de los individuos no se logra en una dinámica idealista que posterga siempre su realización o la convierte en el afán por lo no alcanzable. Sólo oponiéndose a la cultura idealista puede lograrse esta satisfacción; sólo oponiéndose a esta cultura resonará como exigencia universal. La satisfacción de los individuos se presenta como la exigencia de una modificación real de

las relaciones materiales de la existencia, de una vida nueva, de una nueva organización del trabajo y del placer. De esta manera, influye en los grupos revolucionarios que desde el final de la Edad Media combaten las nuevas injusticias.

Y mientras que el idealismo entrega la tierra a la sociedad burguesa y vuelve irrealizables sus propias ideas al conformarse con el cielo y con el alma, la filosofía materialista se preocupa seriamente por la felicidad y lucha por su realización en la historia. Esta conexión se ve claramente en la filosofía de la ilustración. "La falsa filosofía puede, al igual que la teología, prometernos una felicidad eterna y acunarnos en hermosas quimeras conduciéndonos a ellas, a costa de nuestra vida real o de nuestro placer. La verdadera filosofía, diferente y más sabia que aquélla, admite sólo una felicidad temporal; siembra las rosas y las flores en nuestra senda y nos enseña a recogerlas."[7]

La filosofía idealista admite también que de lo que se trata es de la felicidad del hombre. Sin embargo, la ilustración, en su polémica con el estoicismo, recoge precisamente aquella forma de la exigencia de felicidad que no cabe en el idealismo y que la cultura afirmativa no puede satisfacer: "¡y cómo no ser antiestoicos! Estos filósofos son severos, tristes, duros; nosotros seremos tiernos, alegres y amables. Ellos abstraen toda el alma de

---

[7] La Mettrie, Discours sur le bonheur. Ocuvres philosophiques, Berlín, 1775, t. II, p. 102.

sus cuerpos; nosotros abstraeremos todo el cuerpo de nuestras almas. Ellos se muestran inaccesibles al placer y al dolor; nosotros estaremos orgullosos de sentir tanto el uno como el otro. Dirigidos a lo sublime, ellos se elevan por encima de lo acontecimientos y creen ser verdaderos hombres cuando precisamente dejan de serlo. Nosotros no dispondremos de aquello que nos domina; ello no regulará nuestras sensaciones: en la medida en que admitamos su dominio y nuestra servidumbre, intentaremos hacerlo agradable, convencidos de que precisamente aquí reside la felicidad de la vida; y por último, nos creeremos tanto más felices cuanto más hombres seamos, o tanto más dignos de la existencia cuanto más sintamos la naturaleza, la humanidad y todas las virtudes sociales; no reconoceremos ninguna otra vida más que la de este mundo"-[8]

- 2 -

La cultura afirmativa recogió, con su idea de la humanidad pura, la exigencia histórica de la satisfacción general del individuo. "Si consideramos la naturaleza tal como la conocemos, según las leyes que en ella se encuentran, vemos que no hay nada superior a la humanidad en el hombre".[9] En este concepto se resume todo

[8] Op. cit., p. 86 y ss.

[9] Herder, Ideen zur l'hilosophie der Geschichte der Menschheit, libro 15, sección 1 (Werke, ed. por Bernhe Suphan, Berlín, 1877-1913, t. XIV, p. 208).

aquello que está dirigido a la "noble educación del hombre para la razón y la libertad, para los sentidos e instintos más finos, para la salud más delicada y fuerte, para la realización y dominio de la tierra".[10] Todas las leyes humanas y todas las formas de gobierno han de tener sólo un fin: "que cada uno, sin ser molestado por el prójimo, puedan ejercitar sus fuerzas y (…) un goce más hermoso y más libre de la vida".[11] La realización suprema del hombre está vinculada a una comunidad de personas libres y razonables en la que cada una tiene las mismas posibilidades de desarrollo y satisfacción de todas sus fuerzas. El concepto de persona, que a través de la lucha contra las colectividades opresivas se ha mantenido vivo hasta hoy, abarca por encima de todas las contradicciones y convenciones sociales, a todos los individuos. Nadie libera al individuo de la carga de su existencia, pero nadie le prescribe lo que puede y debe hacer —nadie fuera de la "ley que se encuentra en su propio pecho". "La naturaleza ha querido que el hombre produzca por sí mismo todo aquello que está más allá de la regulación mecánica de su existencia animal y que no pueda participar de ninguna felicidad o perfección que él mismo no haya creado, liberado del instinto, por su propia razón".[12] Toda la riqueza y toda la pobreza proceden de él mismo y repercuten sobre él. Todo

[10] Op. cit., libro 4, sección 6 (Werke, t. XIII, p. 154).

[11] Op. cit, libro 15, sección 1 (Werke, t. XIV, p. 209).

[12] Kant, Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, parágrafo 3 (Werke, ed. Cassirer, Berlín 1912, t. IV, p. 153).

individuo se encuentra en relación inmediata consigo mismo: sin mediación terrenal o celestial. Y por esto, está también en relación inmediata con todos los demás. Esta idea de persona encontró su expresión más clara en la poesía clásica a partir de Shakespeare. En sus dramas, los personajes están tan cerca el uno del otro, que entre ellos no existe nada que no pueda ser expresado o que sea inefable. El verso hace posible lo que en la prosa de la realidad se ha vuelto imposible. En los versos de los personajes, liberados de todo aislamiento y distancia social, hablan de las primeras y de las últimas cuestiones del hombre. Superan la soledad fáctica en el ardor de las bellas y grandes frases, o presentan la soledad bajo el aspecto de belleza metafísica. El criminal y el santo, el príncipe y el siervo, el sabio y el loco, el rico y el pobre, se unen en una discusión cuyo resultado ha de ser el esplendor de la verdad. La unidad que el arte representa, la pura humanidad de sus personajes, es irreal; es lo opuesto a aquello que sucede en la realidad social. La fuerza crítico-revolucionaria del ideal, que precisamente con su irrealidad mantiene vivos los mejores anhelos del hombre en medio de una realidad penosa, se vuelve evidente en aquellos períodos en que las clases satisfechas traicionan expresamente sus propios ideales. Naturalmente, el ideal estaba concebido de tal manera que en él dominaban menos los rasgos progresistas que los conservadores, menos los rasgos críticos que los justificantes. Su realización es alcanzada mediante los individuos, a través de la formación cultural.

La cultura significa, más que un mundo mejor, un mundo más noble: un mundo al que no se ha de llegar mediante la transformación del orden material de la vida, sino mediante algo que acontece en el alma del individuo. La humanidad se transforma en un estado interno del hombre; la libertad, la bondad, la belleza, se convierten en cualidades del alma: comprensión de todo lo humano, conocimiento de la grandeza de todos los tiempos, valoración de todo lo difícil y de todo lo sublime, respeto ante la historia en la que todo esto ha sucedido. De una situación de este tipo ha de fluir un actuar que no está dirigido contra el orden impuesto. No tiene cultura quien interpreta las verdades de la humanidad como llamado a la lucha, sino como actitud. Esta actitud conduce a un poder-conducirse, a un poder-mostrar la armonía y medida en las instituciones cotidianas. La cultura ha de dignificar lo ya dado, y no sustituirlo por algo nuevo. De esta manera, la cultura eleva al individuo sin liberarlo de su sometimiento real. Habla de la dignidad del hombre sin preocuparse de una efectiva situación digna del hombre. La belleza de la cultura es, sobre todo, una belleza interna y la externa sólo puede provenir de ella. Su reino es esencialmente un reino del alma.

El interés de la cultura por los valores del espíritu es, por lo menos desde Herder, un elemento constitutivo del concepto afirmativo de la cultura. Los valores espirituales forman parte de la definición de cultura, como oposición a la mera civilización. Alfred Weber se limita

tan sólo a extraer la consecuencia de un concepto de cultura vigente desde hacía ya tiempo cuando define: "'cultura'... es simplemente aquello que es expresión espiritual (anímica), querer espiritual (anímico) y, por lo tanto, expresión y querer de un 'ser', de un 'alma' situada por detrás de todo dominio intelectual de existencia y que en su afán de expresión y en su querer no se preocupa por la finalidad y la utilidad...". "De aquí surge el concepto de cultura como forma de expresión y liberación de lo anímico en la substancia existencial espiritual y material".[13] El alma, que sirve de base a esta concepción, es algo más que la totalidad de las fuerzas y mecanismos psíquicos (que son objeto, por ejemplo, de la psicología empírica): alude al ser no corporal del hombre en tanto substancia propiamente dicha del individuo.

El carácter de substancia del alma ha estado, desde Descartes, basado en la peculiaridad del yo como *res cogitans*. Mientras que el mundo situado más allá del yo es, en principio, mensurable y es materia cuyo movimiento es calculable, el yo escapa, como única dimensión de la realidad, al racionalismo materialista de la burguesía en ascenso. Al (…) el yo, en tanto substancia esencialmente diferente al mundo corporal, se produce una extraordi-

---

[13] Alfred Weber, Prinzipielles zur Kultursoziologie, en: Archiv für Sozialwissenschaft, t. 47, 1920/24, p. 29 y s.Cfr. G. Simmel, Der Begriff und die Tragedie der Kultur, en donde "el camino del alma hacia sí misma" es descripto como el hecho en que se basa la cultura (Philosophische Kultur, Leipzig, 1919, p. 222). O. Spengler define a la cultura como "la realización de las posibilidades animales" (Der Untergang des Abendlandes, t. I, p. 418).

naria división del yo en dos campos. El yo en tanto sujeto del pensamiento (mens, espíritu), está, en su peculiaridad autoconsciente, aquende el ser de la materia, como su a priori, mientras que Descartes trata de interpretar materialísticamente al yo, en tanto alma (anima) en tanto sujeto de las “pasiones” (amor y odio, alegría y tristeza, celos, vergüenza, remordimiento, agradecimiento, etc.). Las pasiones del alma quedan reducidas a la circulación de la sangre y a su modificación en el cerebro. La reducción no es perfecta. Se hace depender de los nervios a todos los movimientos musculares y sensaciones, que “provienen del cerebro como finos hilos o tubitos”, pero los nervios mismos deben “contener un aire muy fino, un aliento, al que se denomina espíritu vital”.[14]

A pesar de este residuo inmaterial, la tendencia de la interpretación es clara: el yo es o bien espíritu (pensar, cogito me cogitare) o bien, en la medida en que no es mero pensar, cogitatio, es un ente corporal y ya no es más el ojo genuino: las cualidades y afinidades que se le adscriben pertenecen entonces a la res extensa.[15] Y, sin embargo, no pueden disolverse totalmente en la materia. El alma es un reino intermedio, no dominado, entre la inconmovible autoconciencia del puro pensar y la certeza físico-matemática del ser material. Aquello que después constituirá el alma: los sentimientos, los deseos,

---

[14] Descartes, Uber die Leidenschaften der Secle, art. VII.

[15] Cfr. la respuesta de Descartes a las objeciones de Gassendi a la segunda meditación (Meditatione?? uber die Grundlagen der Philosophie, trad. alemana de A. Buchenau, Leipzig., 1915, p. 327 y s.).

los instintos y anhelos del individuo, quedan, desde el comienzo, fuera del sistema de la filosofía de la razón.

La situación de la psicología empírica, —es decir, de la disciplina que realmente trata del alma humana— dentro de la filosofía de la razón es característica: existe sin poder ser justificada por la razón misma. Kant polemizó en contra de la inclusión de la psicología empírica dentro de la metafísica racional (Baumgarten): la psicología empírica tiene que ser desterrada totalmente de la metafísica y es absolutamente incompatible con la idea de esta última". Y agrega: "Pero además habrá que otorgarle, sin embargo, un lugar pequeño en los planes de estudio (es decir, como mero episodio), por razones económicas, porque no es lo suficientemente rica como para constituir por sí sola una disciplina, pero es demasiado importante como para expulsarla totalmente o ubicarla en alguna otra parte... Es simplemente un huésped extraño a quien se le concede asilo por un tiempo hasta que encuentre su propia morada en una antropología más amplia".[16] Y en sus lecciones sobre metafísica de 1792/93, Kant se expresa aun más escépticamente acerca de este "huésped extraño": "¿es posible una psicología empírica como ciencia? No; nuestros conocimientos acerca del alma son demasiado limitados".[17]

---

[16]) Kant, Kritik des reinen Vernunft, Werke, t. III, p. 567.

[17] Die philosophischen. Haupteoriesunpen Immanuel Kants, ed. A. Kowalewski, Munchen, - Leipzig, 1924, p. 602.

La distancia que separa la filosofía de la razón con respecto al alma hace referencia a un situación fundamental. En el proceso social del trabajo, el alma no tiene participación alguna. El trabajo concreto es reducido al trabajo abstracto que posibilita el intercambio de los productos del trabajo como mercancías. La idea del alma parece referirse a círculos de la vida que escapan a la razón abstracta de la praxis burguesa. La elaboración de la materia es realizada sólo por una parte de la *res cogitans*: por la razón técnica. Comenzando con la división del trabajo según las exigencias de la manufactura y terminando con la industria de máquinas, "las potencias espirituales del proceso material de la producción" se enfrentan con el productor inmediato "como propiedad ajena y fuerza dominante".[18] En la medida en que el pensamiento no es inmediatamente razón técnica se separa cada vez más, desde Descartes, de la vinculación consciente con la praxis social y permite la cosificación que él mismo estimula. Si en esta praxis las relaciones humanas aparecen como relaciones objetivas, como leyes de las cosas, la filosofía deja librada al individuo esta apariencia y se refugia en la constitución trascendental del mundo, que se opera en la pura subjetividad. La filosofía trascendental no logra acercarse a la cosificación: investiga tan sólo el proceso de conocimiento del mundo ya cosificado.

La dicotomía de *res cogitans* y *res extensa* no afecta al al-

[18] Marx, Das Kapital, ed. Meissner, Hamburg, t. I., p. 326.

ma: ésta no puede ser entendida ni como mera res cogitans ni como mera res extensa. Kant destruyó la psicología racional, sin poder alcanzar la psicología empírica. En Hegel, cada determinación del alma es concebida desde el espíritu al transformarse en su verdad. El alma, según Hegel, está caracterizada esencialmente por no ser "aún espíritu".[19] Cuando en su teoría del espíritu subjetivo, se trata de la psicología, es decir, del alma humana, el concepto rector ya no es el alma sino el espíritu. Hegel trata el problema del alma principalmente en la antropología; allí está aún totalmente "ligada a determinaciones naturales".[20] Aquí habla Hegel de la vida planetaria en general, de las diferencias naturales entre las razas, de las edades de la vida, de lo mágico, del sonambulismo, de las distintas formas de los sentimientos psicopáticos y —sólo en unas pocas páginas— del "alma real", que no es otra cosa que el paso al yo de la conciencia, con lo que se abandona la teoría antropológica del alma y se penetra en la fenomenología del espíritu. El estudio del alma se divide, pues, en dos partes: una que corresponde a la antropología psicológica y otra, a la filosofía del espíritu; tampoco (...) grandes sistemas de la filosofía burguesa de la razón hay lugar para la consideración integral del alma. Los verdaderos objetos de la psicología: los sentimientos, los instintos, la voluntad, se presentan sólo como formas de la existencia del espíritu.

[19] Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wisserdechaften, t. II, #388.

[20] Ibídem, # 387.

Sin embargo, la cultura afirmativa entiende por “alma” aquello que precisamente no es espíritu. Lo que se quiere decir con “alma” “es inaccesible para la luz del espíritu, para el entendimiento, para la investigación empírica... Es más fácil seccionar y analizar un tema de Beethoven mediante el bisturí y los ácidos, que analizar el alma con la ayuda del pensamiento abstracto”.[21] Con esta idea del alma las facultades, actividades y propiedades del hombre no corporales (de acuerdo con la división tradicional, representación, sentimiento y apetitos) quedan reunidas en una unidad indivisible -unidad que se conserva manifiestamente en todas las conductas del individuo y que es la que precisamente constituye su individualidad.

Este concepto de alma, que es típico de la cultura afirmativa, no ha sido acuñado por la filosofía: las referencias a Descartes, Kant y Hegel indican tan sólo la perplejidad de la filosofía con respecto al alma.[22] La idea del alma encontró su primera expresión positiva en la literatura del Renacimiento. Aquí el alma es, por lo pronto, una parte no investigada de un mundo a descubrir, al cual se extienden aquellas exigencias cuyo anuncio

[21] O. Spengler, op. cit. p. 406.

[22] Es característica la introducción del concepto del alma en la psicología de Herbart: el alma no está “en ninguna parte ni en ningún lugar”, “no tiene ni disposición ni capacidad para recibir o para producir algo”. “La esencia simple del alma es totalmente desconocida y lo será siempre; no es un objeto ni de la psicología especulativa, ni de la empírica” (Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, § 150-1553; Sämtliche Werke, publicadas por Hartenstein, t. V, Leipzig, 1850, p. 108 y ss.

acompañó, en la nueva sociedad, el dominio racional del mundo por el hombre liberado: libertad y autovaloración del individuo. De esta manera, el reino del alma, de la "vida interior", es el correlato de las riquezas de la vida exterior recientemente descubiertas. El interés por las "situaciones individuales, incomparables y reales" -hasta entonces descuidadas-, del alma, formaba parte del programa: "de vivir la vida total e integralmente".[23]

La preocupación por el alma "tiene su influencia en la creciente diferenciación de las individualidades y aumenta la alegría vital de los hombres por un desarrollo natural basado en la esencia del hombre".[24] Vista desde la plenitud de la cultura afirmativa, es decir, desde los siglos 18 y 19, esta pretensión anímica se presenta como una promesa no cumplida. La idea del "desarrollo natural" ha quedado; pero significa, sobre todo, el desarrollo interno. En el mundo externo el alma no puede desarrollarse libremente. La organización de este mundo, a través del proceso capitalista del trabajo, transformó el desarrollo del individuo en competencia económica e hizo depender del mercado la satisfacción de sus necesidades. Con el alma, la cultura afirmativa protesta en contra de la cosificación para caer, sin embargo, en ella.

---

[23] W. Dilthey, al hablar de Petrarca. En: Weltanschanung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte Schriften, t. II, Leipzig, 1914. p. 20. Cfr. el análisis de Dilthey, del paso de la psicología metafísica a la psicología "descriptiva y analítica" en L. Vives, op. cit. p. 423 y ss.

[24] Loc. cit. p. 18.

El alma es protegida como el único ámbito de la vida que aún no ha sido incorporado al proceso social del trabajo. "La palabra alma proporciona a los hombres superiores el sentimiento de su existencia interna, separada de todo lo real y de todo lo que ya es, un sentimiento muy determinado de las posibilidades más secretas e íntimas de su vida, de su destino, de su historia. Desde el comienzo, y en el lenguaje de todas las culturas, es un signo en el que se resume todo aquello que no es el mundo."[25] Y con esta cualidad negativa se convierte el alma en la única garantía, aún no mancillada, de los ideales burgueses. El alma sublimiza la resignación. En una sociedad que está determinada por la ley de los valores económicos, el ideal que sitúa al hombre —al hombre individual e irremplazable— por encima de todas las diferencias sociales y naturales que afirma que entre los hombres debe privar la verdad, el bien y la justicia, y que todos los crímenes humanos deben ser expiados por la pura humanidad, sólo puede estar representado por el alma y los hechos anímicos. La salvación sólo puede provenir del alma pura. Todo lo demás es inhumano, está desacreditado. Evidentemente, sólo el alma carece de valor de cambio. El valor del alma, no depende del cuerpo como para poder ser convertida en objeto y mercancía. Existe un alma bella en un cuerpo feo, un alma sana en un cuerpo enfermo y un alma noble en un cuerpo mezquino, y viceversa. Hay algo de verdad en la proposición que afirma que lo que le suce-

[25] O. Spengler, loc. cit. p. 407.

de al cuerpo no puede afectar al alma. Pero esta verdad ha adquirido, en el orden existente, una forma terrible. La libertad del alma ha sido utilizada para disculpar la miseria, el martirio y la servidumbre del cuerpo. Ha estado al servicio de la entrega ideológica de la existencia a la economía del capitalismo. Sin embargo, bien entendida, la libertad del alma no se refiere a la participación del hombre en un más allá eterno, en donde finalmente todo estará bien, pero será ya inútil para el individuo. Presupone más bien aquella verdad superior que afirma que en la tierra es posible una organización de la existencia social en la que la economía no es la que decide acerca de la vida de los individuos. No sólo de pan vive el hombre: esta verdad no queda eliminada por la interpretación falsa de que el alimento espiritual es un sustituto suficiente de la carencia de pan.

Así como el alma parece escapar a la ley del valor, lo mismo sucede con la cosificación. Casi es posible definirla diciendo que todas las relaciones cosificadas pueden ser resueltas y superadas en lo humano. El alma funda una amplia comunidad interna de los hombres que se extiende a través de los siglos. "El primer pensamiento en la primera alma humana está vinculado al último pensamiento de la última alma humana".[26] La educación del alma y su grandeza unifican, en el reino de la cultura, la desigualdad y la falta de libertad de la

[26] Herder, Abhandlug über den Ursprung der Sprache 2a parte, 4a ley natural (Werke, t. V, p. 135).

competencia cotidiana, en la medida en que en ella aparecen los individuos como seres libres e iguales. Quien ve a través del alma, ve, más allá de las relaciones económicas, al hombre mismo. Cuando el alma habla se trasciende la posición y valoración contingentes de los hombres en el proceso social. El amor rompe las barreras entre los ricos y los pobres, entre los superiores y los inferiores. La amistad mantiene la fidelidad aun con respecto a los humillados y los despreciados y la verdad hace oír su voz aun ante el trono de los tiranos. El alma se desarrolla, a pesar de todas las inhibiciones y miserias sociales, en el interior de los individuos: el ámbito vital más pequeño es lo suficientemente grande como para poder transformarse en un ámbito anímico infinito. Tal ha sido la forma como la cultura afirmativa en su período clásico ha ensalzado siempre al alma.

En primer lugar, se contrapone el alma al cuerpo del individuo. Cuando se la considera como el ámbito fundamental de la vida, puede querer indicarse con esto dos cosas: por una parte, una renuncia a los sentidos (en tanto ámbito irrelevante de la vida) y por otra, un sometimiento de los sentidos al dominio del alma. Indiscutiblemente, la cultura afirmativa adoptó esta última posición. La renuncia a los sentidos significaría la renuncia al placer. Presupone la ausencia de la conciencia desdichada y una posibilidad real de satisfacción. En la sociedad burguesa se opone a ella, en medida creciente, la necesidad de disciplinar a las masas insatisfechas. Una de las tareas fundamentales de la educación cultural

será la internalización del placer mediante su espiritualización. Al incorporar a los sentidos al acontecer anímico, se los sublimiza y se los controla. De la conjunción de los sentidos y del alma nace la idea burguesa del amor.

La espiritualización de los sentidos funde lo material con lo celestial, la muerte con la eternidad. Cuanto más débil se vuelve la fe en el más allá celestial, tanto más fuerte es el respeto por el más allá del alma. En la idea del amor se refugia el anhelo de la permanencia de la felicidad terrenal, de la bendición de lo absoluto, de la superación del fin. Los amantes en la poesía burguesa recurren al amor para superar la transitoriedad cotidiana, la justicia de la realidad, la servidumbre del individuo, la muerte. La muerte no les viene de afuera sino que está enraizada en el amor mismo.

La liberación del individuo se realiza en una sociedad que no está edificada sobre la solidaridad, sino sobre la oposición de los intereses de los individuos. El individuo es considerado como una mónada independiente y autosuficiente. Su relación con el mundo (humano y extrahumano) es o bien una relación inmediatamente abstracta: el individuo constituye en sí mismo el mundo (en tanto yo cognoscente, sentiente, volente) o bien una relación abstracta mediatizada, determinada por las leyes ciegas de la producción de mercancías y del mercado. En ambos casos no se supera el aislamiento monádico del individuo. Su superación significaría el estable-

cimiento de una solidaridad real, lo que supone la superación de la sociedad individualista por una forma superior de la existencia social.

Pero la idea del amor exige la superación individual del aislamiento monádico. Pretende la entrega fecunda de la individualidad a la solidaridad incondicionada entre persona y persona. En una sociedad en la que la oposición de los intereses es el *principium individuationis* esta entrega perfecta se da en forma pura tan sólo en la muerte. Pues sólo la muerte elimina todas aquellas circunstancias condicionadas, exteriores, que destruyen la solidaridad permanente, y contra las que luchan los individuos. La muerte no se presenta como la desaparición de la existencia en la nada, sino más bien como la única perfección posible del amor y, por lo tanto, como el más profundo sentido de este último.

Mientras el amor en el arte es elevado a la categoría de tragedia, en la vida cotidiana burguesa amenaza con transformarse en simple deber y hábito. El amor contiene en sí mismo el principio individualista de la nueva sociedad. Exige exclusividad. Esta exclusividad se manifiesta en la exigencia de fidelidad incondicionada que, partiendo del alma, ha de obligar también a los sentidos. Pero la espiritualización de los sentidos pide a éstos algo que no pueden proporcionar: escapar al cambio y a la modificación e incorporarse a la unidad e indivisibilidad de la persona. En este punto ha de existir una armonía preestablecida entre interioridad y exterioridad,

posibilidad y realidad, que precisamente es destruida por el principio anárquico de la sociedad. Esta contradicción vuelve falsa la fidelidad excluyente mutilando la sensibilidad, lo que se manifiesta en la actitud hipócrita de la pequeña burguesía.

Las relaciones puramente privadas tales como el amor y la amistad, son las únicas en las que ha de conservarse el dominio inmediato del alma sobre la realidad. En todos los demás casos el alma tiene, sobre todo, la función de elevarnos a los ideales, sin urgir su realización. El alma tiene una acción tranquilizadora. Por ser excluida de la cosificación, es la que menos la padece y la que menor resistencia (…) Como el sentido y el valor del alma no dependen de la realidad histórica, puede seguir incólume, aun en una realidad injusta. Las alegrías del alma son menos costosas que las del cuerpo: son menos peligrosas y se las concede gustosamente. Una diferencia esencial entre alma y espíritu es que aquélla no está dirigida al conocimiento de la verdad. Allí donde el espíritu tiene que condenar, el alma puede aún refugiarse en la comprensión. El conocimiento procura distinguir entre lo uno y lo otro y elimina la oposición sólo sobre la base de la "fría necesidad de las cosas"; en el alma se reconcilian rápidamente las oposiciones "externas", que se transforman en unidad "interna". Si existe un alma fáustica, occidental y germánica, entonces pertenece a ella una cultura fáustica, occidental y germánica, y en este caso la sociedad feudal, la capitalista, la socialista, son sólo manifestaciones de esta alma y sus crasas opo-

siciones se disuelven en la hermosa y profunda unidad de la cultura. La naturaleza conciliadora del alma se muestra claramente cuando la psicología se convierte en el Organon de las ciencias del espíritu, sin estar basada en una teoría de la sociedad que vaya más allá de esta cultura. El alma tiene una gran afinidad con el historicismo. Ya en Herder el alma, liberada del racionalismo, tiene que poder intuir afectivamente (einfühlen) todo: "para poder intuir toda la naturaleza del alma, que domina por doquier, que modela todas las restantes tendencias y fuerzas del alma y que colorea hasta la acciones más indiferentes, no hay que recurrir a las palabras, sino penetrar en la época, en la región, en toda la historia, hay que intuir e intuir afectivamente todo..."[27] El alma, por su carácter de intuición universal, resta valor a la distinción entre lo correcto y lo falso, entre lo bueno y lo malo, entre lo racional y lo irracional, proporcionada por el análisis de la realidad social con respecto a las posibilidades alcanzadas en la organización material de la existencia.

Según Ranke, cada época histórica manifiesta una tendencia diferente del mismo espíritu humano; cada una tiene un sentido en sí misma "y su valor no se basa en lo que de ella surja, sino en su propia existencia, en su propio ser".[28] El alma no dice nada con respecto a la co-

---

[27] Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Werke, t. V., p. 503.

[28] Ranke, Uber die Epochen der neueren Geschichte, 1a conferencia (Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre, ed.

rrección de aquello que representa. Puede transformar una mala causa en un sublime (el caso de Dostoievski).[29] Las almas profundas y finas pueden estar al margen de la lucha por un futuro mejor del hombre y hasta adherirse al otro bando. El alma se asusta frente a la dura verdad de la teoría que señala la necesidad de modificación de una forma miserable de la existencia: ¡cómo puede una transformación externa decidir acerca de la verdadera substancia eterna del hombre! El alma se deja ablandar y amansar, obedeciendo a hechos que en última instancia tampoco le interesan. De esta manera, el alma pudo convertirse en un factor útil de la técnica del dominio de las masas en la época de los estados autoritarios en que fue necesario movilizar toas las fuerzas disponibles en contra de una modificación real de la existencia social. Con ayuda del alma la burguesía de la última época pudo enterrar sus antiguos ideales. Decir que lo que importa es el alma, es útil cuando lo único que interesa es el poder.

Pero lo que realmente interesa es el alma: la vida no expresada, y no realizada del individuo. En la cultural del alma entraron -de manera falsa- aquellas fuerzas y necesidades que no encontraban lugar en la existencia cotidiana. El ideal cultural recogió el anhelo de una vida mejor: de humanidad, bondad, alegría, verdad, solida-

---

Erich Rothacker, Halle, 1925, p. 61 y ss.).

[29] Con respecto al carácter quietista de los postulados anímicos en Dostoievski, cfr. L. Löwenthal, Die Auffassung Dostoiewskis im Vorkriegdeutschland, año III (1934) de la Zeitschrift für Sozialforschung, p. 363.

ridad. Pero todo esto lleva el sello afirmativo: pertenece a un mundo superior, más puro, no cotidiano. Todas estas fuerzas son internalizadas como deberes del alma individual (así, el alma debe realizar aquello que continuamente se viola en la existencia externa) o son presentadas como objetos del arte (y así, su realidad es reducida a un ámbito que esencialmente no es el de la vida real). La ejemplificación del ideal cultural en el plano del arte, tiene aquí su razón: la sociedad burguesa sólo ha tolerado la realización de sus propios ideales en el arte y sólo aquí los ha tomado en serio, como exigencia universal. Lo que en la realidad es considerado como utopía, fantasía o perturbación está allí permitido. En el arte, la cultura afirmativa ha señalado las verdades olvidadas sobre las cuales, en la vida cotidiana, triunfa la justicia de la realidad. El medium de la belleza "purifica" la verdad y la aleja del presente. Lo que sucede en el arte no obliga a nada. Cuando este mundo bello no es presentado como algo remoto (la obra de arte clásica de la humanidad victoriosa, la Ifigenia de Goethe, es un drama "histórico"), es desactualizado por obra y gracia de la magia de la belleza.

En el medium de la belleza los hombres pueden participar de la felicidad. Pero sólo en el ideal del arte la belleza fue afirmada con la conciencia tranquila, pues en realidad aquélla tiene un poder peligroso que amenaza la organización ya dada de la existencia. El carácter inmediatamente sensible de la belleza hace también referencia inmediata a la felicidad sensible. Según Hume, una

de las características fundamentales de la belleza es provocar placer: el placer no es sólo un fenómeno concomitante de la belleza, sino un elemento constitutivo de su esencia.[30] Y según Nietzsche, la belleza despierta la "dicha afrodisíaca"; Nietzsche polemiza contra la definición de la belleza de Kant como aquello que provoca en nosotros una sensación de agrado no interesado, oponiéndole la frase de Stendhal que afirma que la belleza es "une promesse de bonheur".[31] Aquí reside el peligro de una sociedad que tiene que racionalizar y regular la felicidad. La belleza es, en verdad, impúdica:[32] muestra aquello que no puede ser mostrado públicamente y que a la mayoría le está negado. Separado de su vinculación con el ideal, en el ámbito de la pura sensibilidad, la belleza sufre de la desvalorizacion general de este ámbito. Liberada de todas las exigencias anímicas y espirituales, la belleza puede ser gozada, con la conciencia tranquila, sólo en un campo exactamente delimitado: sabiendo que de esta manera uno se relaja y se abandona por un breve tiempo. La sociedad burguesa liberó a los individuos, pero sólo en tanto personas que

---

[30] D. Hume, A. Treatise of Human Nature, libro II, parte 1, sección VIII (ed. L. A. Selby - Riuge, Oxford, 1928, p.p. 301).

[31] Nietzsche, Werke, Grossoktavausgabe, 1917, t. XVI, p. 233 y t. VII, p. 404.

[32] Goethe, Faust II, Phorklas: "Alt ist das Wort doch bleibet hoch und wahr der Sinn. Das Scham und Schönheit nie zusammen Hand in Hand Den Weg verfoigen über der Erde grunen Pfad" (Werke, Cottasche Jubiläumsausgabe, t. XIII, p. 159). ("Viejo es el dicho pero aún encierra Una verdad lozana cuando reza. Que juntos la vergüenza y la belleza Nunca van por la senda de la tierra.").

han de mantenerse disciplinadas. La libertad dependió desde un principio, de la prohibición del placer. La sociedad dividida en clases conoce una sola forma para transformar a los hombres en instrumentos de placer: la servidumbre y la explotación. En el nuevo orden, como las clases dominadas no prestan un servicio inmediato y personal, sino que son utilizadas mediatamente, como elementos de producción de plusvalía para el mercado, se consideró inhumano utilizar el cuerpo de los dominados como fuente de placer y emplear al hombre directamente como medio (Kant); en cambio se pensó que la utilización de sus cuerpos y de su inteligencia para obtener una mayor ganancia, era el ejercicio natural de la libertad. Consecuentemente, la cosificación en la fábrica se convirtió en deber moral de los pobres, pero la cosificación del cuerpo como instrumento de placer se volvió algo reprobable, se transformó en "prostitución".

En esta sociedad, la miseria es también la condición de la ganancia y del poder. Sin embargo, la dependencia se realiza en el medium de la libertad abstracta. La venta del trabajo ha de realizarse sobre la base de la propia decisión del pobre. El pobre realiza su trabajo al servicio de quien le da pan. Su persona en sí, separada de las funciones socialmente valiosas, este abstractum , puede conservarlo para sí y erigirlo en santuario. El pobre debe mantener puro este santuario. La prohibición de ofrecer su cuerpo al mercado como instrumento de placer en vez de instrumento de trabajo, es una de las raíces sociales y psíquicas fundamentales de la ideología burguesa-

patriarcal. En este punto se trazan los límites de la cosificación y su respeto tiene vital importancia para el sistema. Así pues, cuando el cuerpo, en tanto manifestación o depositario de la función sexual, se convierte en mercancía, provoca el desprecio general. Se lesiona el tabú. Esto vale no sólo con respecto a la prostitución, sino también con respecto a toda producción de placer que no pertenezca, por razones de "higiene social", a la reproducción. Sin embargo, las clases desmoralizadas, que conservan formas semimedievales y que han sido desplazadas a las capas más inferiores de la sociedad, constituyen, en este caso, un recuerdo premonitorio. Allí cuando el cuerpo se convierte en una cosa, en una cosa bella, puede presumirse una nueva felicidad. En el caso extremo de la cosificación, el hombre triunfa sobre aquélla. El arte del cuerpo bello, tal como hoy puede mostrarse sólo en el circo, en los varietés y en las revistas, esta frivolidad desprejuiciada y lúdica, anuncia la alegría por la liberación del ideal, a la que el hombre puede llegar cuando la humanidad, convertida verdaderamente en sujeto, domine a la materia. Sólo cuando se suprima la vinculación con el ideal afirmativo, cuando se goce de una existencia sabia, sin racionalización alguna y sin el menor sentimiento puritano de culpa, es decir, cuando se libere a los sentidos de su atadura al alma, surgirá el primer brillo de otra cultura.

Pero, según la cultura afirmativa, los ámbitos carentes de alma, "desanimados", no pertenecen a la cultura. Al igual que todos los otros bienes de la esfera de la civili-

zación, quedan librados abiertamente a las leyes de los valores económicos. Sólo la belleza "animada" y su goce "animado" es admitido en la cultura. Como los animales son incapaces de conocer y gozar la belleza, Shaftesbury deduce que tampoco el hombre puede, mediante los sentidos o mediante "la parte animal de su ser, comprender y gozar la belleza; el goce de lo bello y lo bueno se realiza de una manera más noble, con la ayuda de lo más noble que existe, de su espíritu y de su razón... Cuando el placer no está situado en el alma sino en cualquier otra parte", entonces "el goce mismo, ya no es bello y su expresión carece de encanto y gracia".[33] Sólo en el medium de la belleza ideal, en el arte, puede reproducirse la felicidad, en tanto valor cultural, en el todo de la vida social. Esto no sucede en los otros dos ámbitos de la cultura que participan con el arte en la presentación de la verdad ideal: en la filosofía se volvió cada vez más desconfiada con respecto a la felicidad; la religión le concedió un lugar sólo en el más allá. La belleza ideal fue la forma bajo la que podía expresarse el anhelo y gozarse de la felicidad; de esta manera, el arte se convirtió en precursor de una verdad posible. La estética clásica alemana concibió la (…) belleza y verdad en la idea de una educación estética del género humano. Schille decía que el "problema político" de una mejor organización de la sociedad "debe seguir el camino de lo estético porque es la belleza la que nos lleva a la liber-

---

[33] Shaftesbury, Die Moralisten, 3a parte, 2a sección (trad. alemana de Karl Wolff, Jena, 1910, p. 151 y ss.).

tad".[34] Y en su poema "Die Künstler" (Los artistas) expresa la relación entre la cultura existente y la futura, en los siguientes versos: "Was wir als Schönheit hier empfunden, wird einst als Wahrheit uns entgegengehn".[*] De acuerdo con la medida de la verdad socialmente permitida y bajo la forma de una felicidad realizada, el arte es, dentro de la cultura afirmativa, el ámbito supremo y más representativo de la cultura. Nietzsche la definió así: "Cultura: dominio del arte sobre la vida".[35] ¿Por qué ha de atribuirse el arte este papel extraordinario?

La belleza del arte —a diferencia de la verdad de la teoría— es soportable en un presente sin penurias: aun en él puede proporcionar felicidad. La teoría verdadera conoce la miseria y la desgracia de lo existente. Cuando muestra el camino de la reforma, no nos consuela reconciliándonos con el presente. Pero en un mundo desgraciado la felicidad tiene que ser siempre un consuelo: el consuelo del instante bello en la cadena interminable de desgracias. El goce de la felicidad está limitado al instante de un episodio. Pero el instante lleva consigo la amargura de su desaparición. Y dado el aislamiento de los individuos solitarios, no hay nadie que conserve la propia felicidad después de la desaparición del instante, nadie que no caiga en el mismo aislamiento. Esta transi-

---

[34] Uber die asthelische Erziehung des Menschen, final de la segunda carta.

[*] "Lo que sentimos aquí como belleza, se nos dará alguna vez como verdad".

[35] Nietzsche, Werke, t. X., p. 245.

toriedad, que no deja tras sí la solidaridad de los sobrevivientes, necesita ser eternizada para poder ser soportable, pues se repite en cada instante de la existencia y anuncia al mismo tiempo la muerte en cada instante. Porque cada instante lleva en sí mismo la muerte, hay que eternizar el instante bello para hacer posible algo que se parezca a la felicidad. La cultura afirmativa eterniza el instante bello en la felicidad que nos ofrece; eterniza lo transitorio.

Una de las tareas sociales fundamentales de la cultura afirmativa está basada en esta contradicción entre la transitoriedad desdichada de una existencia deplorable, y la necesidad de la felicidad que hace soportable esta existencia. Dentro de cada existencia la solución puede ser sólo aparente. Precisamente en este carácter de apariencia de la belleza del arte, descansa la posibilidad de la solución. Por una parte, el goce de la felicidad puede estar permitido sólo bajo una forma animizada, idealizada. Por otra, la idealización anula el sentido de la felicidad: el ideal no puede ser gozado; todo placer le es extraño, destruiría el rigor y la pureza que tiene que poseer en la realidad carente de ideales de esta sociedad, para poder cumplir su función de internalización y de disciplina. El ideal que persigue la persona abnegada que se coloca bajo el imperativo categórico del deber (este ideal kantiano es sólo la síntesis de todas las tendencias afirmativas de la cultura), es insensible a la felicidad; es incapaz de generar felicidad o consuelo, ya que no existe satisfacción actual. Para que el individuo pue-

da someterse al ideal de una manera tal que en él crea reencontrar sus anhelos y necesidades fácticas como realizadas y satisfechas, el ideal tiene que tener apariencia de satisfacción actual. Esta es la realidad aparente que ni el filósofo ni la religión pueden alcanzar; sólo el arte lo logra -precisamente en el medium de la belleza. Goethe ha dejado entrever este papel engañoso y reconfortante de la belleza: "El espíritu humano se encuentra en una situación estupenda cuando honra, cuando adora, cuando ensalza un objeto, ensalzándose a sí mismo; pero esta situación no dura mucho tiempo. Muy pronto los conceptos generales lo dejan frío, el ideal lo eleva por encima de sí mismo; pero entonces desea volver a tenerse a sí mismo, a sentir aquella simpatía por lo individual, sin recaer en aquella limitación y sin perder tampoco lo importante, lo que eleva el espíritu. ¡Qué sería de él en esta situación si no interviniese la belleza y solucionase felizmente el enigma! Ella es la que da a la ciencia vida y calor y al suavizar lo importante, lo sublime, y al derramar su ambrosía celestial, nos lo acerca nuevamente. Una bella obra de arte ha recorrido todo el camino y es entonces, nuevamente, una especie de individuo al que abrazamos con simpatía, del que podemos apropiarnos".[36]

En este contexto lo decisivo no es que el arte represente la realidad ideal, sino que la presente como realidad bella. La belleza proporciona al ideal el carácter amable,

---

[36] Goethe, Der Sammler und die Seinigen (al final de la 6a carta).

espiritual, y sedante de la felicidad. Ella es la que proporciona la apariencia del arte al despertar en el mundo de la apariencia la impresión de familiaridad, de actualidad, es decir, de realidad. Gracias a la apariencia, hay algo que aparece: en la belleza de la obra de arte, por un instante, el anhelo queda colmado, quien la contempla siente felicidad. Y una vez que esta belleza tiene la forma de la obra de arte, es posible repetir siempre este instante bello: la obra de arte lo vuelve eterno. El hombre puede siempre reproducir, en el goce estético, esta felicidad.

La cultura afirmativa fue la forma histórica bajo la cual se conservaron, por encima de la reproducción material de la existencia, las necesidades del hombre. Y en este sentido puede decirse, lo mismo que con respecto a la forma de la realidad social a la que pertenece, que también tiene algo de razón. En verdad, la cultura afirmativa ha liberado a las "relaciones externas" de la responsabilidad por el destino del hombre -de esta manera estabiliza su injusticia-, pero al mismo tiempo, le contrapone la imagen de un orden mejor, cuya realización se encomienda al presente. La imagen está deformada y esta deformación falsea todos los valores culturales de la burguesía. Sin embargo, es una imagen de la felicidad: hay una parte de la felicidad terrenal en las obras del gran arte burgués, aun cuando aquéllas se refieren al cielo. El individuo goza la felicidad, el bien, el esplendor y la paz, la alegría triunfante; goza también el dolor y la pena, la crueldad y el crimen. Experimenta una libera-

ción. Y encuentra comprensión y respuesta para sus instintos y exigencias. Se produce una quiebra privada de la cosificación. En el arte no es necesario hacer justicia a la realidad: aquí lo que interesa es el hombre, no su profesión o su posición social. La pena es la pena y la alegría, alegría. El mundo aparece otra vez como lo que es por detrás de la forma de mercancía: un paisaje es realmente un paisaje, un hombre realmente una cosa.

En aquella forma de existencia que corresponde a la cultura afirmativa "la felicidad de la existencia... es sólo posible como felicidad en la apariencia".[37] Pero la apariencia tiene un efecto real: produce satisfacción. Sin embargo, su sentido es modificado fundamentalmente: la apariencia se pone al servicio de lo existente. La idea rebelde se transforma en palanca de justificación. El hecho de que exista un mundo más elevado, un bien superior al de la existencia material, oculta la verdad de que es posible crear una existencia material mejor en la que tal felicidad se convierte en un medio de ordenación y moderación. El arte, al mostrar la belleza como algo actual, tranquiliza el anhelo de los rebeldes. Conjuntamente con los otros ámbitos de la cultura contribuye a la gran función educativa de esta cultura: disciplinar de tal manera al individuo -para quien la nueva libertad había traído una nueva forma de servidumbre- que sea capaz de soportar la falta de libertad de la existencia social. La oposición manifiesta entre las posibilidades de una vida

[37] Nietzsche, Werke, t., p. 366.

rica, descubiertas precisamente con la ayuda del pensamiento moderno, y la realidad precaria de la vida, impulsó siempre a este pensamiento a internalizar sus propias pretensiones, a sopesar sus propias consecuencias. Fue necesaria una educación secular para hacer soportable este enorme shock cotidiano: por una parte, la prédica permanente de la libertad, la grandeza y la dignidad inalienables de la persona, del dominio y la autonomía de la razón, de la bondad, de la humanidad, del amor indiscriminado a los hombres, de la justicia, y por otra parte, la humillación general de la mayor parte de la humanidad, la irracionalidad del proceso social de la vida, el triunfo del mercado de trabajo sobre la humanidad, de la ganancia sobre al amor al hombre. "Sobre el terreno de la vida empobrecida ha crecido todo un conjunto de falsificaciones bajo la forma de la trascendencia y del más allá."[38] Pero al injertar la felicidad cultural en la desgracia, al "animizar" los sentidos, se atenúa la pobreza y la precariedad de esta vida, convirtiéndola en una "sana" capacidad de trabajo. Este es el verdadero milagro de la cultura afirmativa. Los hombres pueden sentirse felices, aun cuando no lo sean en absoluto. La apariencia vuelve incorrecta la afirmación de la propia felicidad. El individuo, reducido a sí mismo, aprende a soportar y, en cierto modo, a amar su propio aislamiento. La soledad fáctica se eleva a la categoría de soledad metafísica y recibe, en tanto tal, la bendición de la plenitud interna a pesar de la pobreza ex-

[38] Nietzsche, Werke, t. VIII, p. 41.

terna. La cultura afirmativa reproduce y sublimiza con su idea la personalidad, el aislamiento y el empobrecimiento social de los individuos.

La personalidad es el depositario del ideal cultural. La personalidad tiene que presentar la felicidad, tal como esta cultura la proclama, como bien supremo: la armonía privada en medio de la anarquía general, la alegre actividad en medio del trabajo amargo. Esta personalidad recoge en sí todo lo bueno y rechaza o ennoblece lo malo. No interesa que el hombre viva su vida; lo que importa es que viva tan bien como sea posible. Este es uno de los lemas de la cultura afirmativa. Por "bien" se entiende aquí esencialmente la cultura misma: participación en los valores anímicos y espirituales, integración de la existencia individual con la humanidad del alma y con la amplitud del espíritu. La felicidad del placer no racionalizado queda eliminada del ideal de la felicidad. Esta felicidad no puede violar las leyes del orden existente, y tampoco necesita violarlas; debe ser realizada en su inmanencia. La personalidad, que ha de ser, con la realización de la cultura afirmativa, el bien supremo del hombre, tiene que respetar los fundamentos de lo existente; el respeto por las relaciones de poder ya dadas, es una de sus virtudes. Sus protestas han de ser medidas y prudentes.

No siempre ha sido así. Antes, en el comienzo de la nueva época, la personalidad presentaba una cara dife-

rente. Pertenecía, por lo pronto -al igual que el alma, de la que debía ser la más perfecta encarnación humana- a la ideología de la liberación burguesa del individuo. La persona era la fuente de todas las fuerzas y propiedades que capacitan al individuo para convertirse en señor de su destino y organizar su mundo en torno de acuerdo con sus necesidades. Jakob Burckhardt ha presentado esta idea de personalidad en su concepto del "uomo universale" del renacimiento.[39] Cuando se hacía referencia al individuo como personalidad se quería destacar de esta manera que todo lo que había hecho de sí lo debía sólo a sí mismo, no a sus antepasados, a su testamento social o a su Dios. La característica de la personalidad no era sólo espiritual (un "alma bella"), sino más bien el poder, la influencia, la fama -un ámbito vital para su actuar lo más amplio y pleno posible. En el concepto de personalidad, representativo de la cultura afirmativa a partir de Kant, ya no hay huella alguna de este activismo expansivo. La personalidad es dueña de su existencia sólo en tanto sujeto anímico y ético. "La libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza" que ha de caracterizar su esencia,[40] es sólo una libertad inteligible que acepta las circunstancias vitales dadas como materia del deber. El ámbito de la realización externa se vuelve muy pequeño, mientras que el de

---

[39] Die Kultur der Renaissance in Italien, 11a ed. de L. Geiger, Leipzig, 1913; especialmente t. 1 p. 150 y ss.

[40] Kant, Kritik der praktischen Ternunft, 1a parte, libro I, capítulo 3, Werke, t. V. p. 95.

la realización interna es muy grande. El individuo ha aprendido a plantearse, ante todo, las exigencias a sí mismo. El dueño del alma se ha vuelto más ambicioso en lo interno y más modesto en lo externo. La persona ya no es el trampolín para el ataque del mundo, sino una línea de retaguardia bien protegida, detrás del frente. En su interioridad, en tanto persona ética, posee lo único que el individuo no puede perder.[41] Es la fuente, ya no de la conquista, sino del renunciamiento. Personalidad es, sobre todo, el hombre que renuncia, el que impone su propia realización dentro de las circunstancias ya dadas por más pobres que éstas sean. Es el que encuentra su felicidad en lo existente. Pero aún en esta forma tan empobrecida, la idea de personalidad contiene un momento progresista, que en última instancia se ocupa del individuo.

La singularización cultural de los individuos encerrados en sí mismos, las personalidades que llevan en sí su propia realización, corresponden, con todo, al método liberal de disciplina, que exige que no haya dominio alguno sobre un determinado campo de la vida privada. Deja que el individuo como persona siga existiendo en la medida en que no perturbe el proceso del trabajo y

[41] Esta idea que subyace al concepto de personalidad ha sido expresada por Goethe de la siguiente manera: “Man mäkelt and der Personlichkeit, vernunftig ohne Schou: Was habt denn ihr aber was euch erfrent. Als eure liebe Persönlichkeit! Sie sei auch sie sei.” (Zahme Xenien, Werke, t. IV, p. 54). (“Uno se queja de la personalidad, razonablemente, sin respeto. ¡Qué tenéis, sin embargo, que pueda alegraros, salvo vuestra bienamada personalidad, cualquiera que ésta sea!”).

deje librado a las leyes inmanentes de este proceso, a las fuerzas económicas, la integración social de los hombres.

- 3 -

Todo esto se modifica cuando para la conservación de la forma existente, del proceso del trabajo ya no es suficiente una simple movilización parcial (en la que la vida privada del individuo permanece en reserva) sino que es necesaria una "movilización total" en la que el individuo, en todas las esferas de su existencia, tiene que ser sometido a la disciplina del estado totalitario. Entonces la burguesía entra en conflicto con su propia cultura. La movilización total de la época del capitalismo monopolista no es conciliable con aquel momento progresista de la cultura, que estaba centrado alrededor de la idea de personalidad. Comienza la autoeliminación (Selbstaufhebung).

La lucha abierta del estado autoritario en contra de los "ideales liberales" de humanidad, individualidad, racionalidad, en contra del arte y la filosofía idealistas, no puede ocultar el hecho de que aquí se trata de un proceso de autoeliminación. Así como la transformación social en la organización de la democracia parlamentaria al convertirse en estado autoritario de un Führer es sólo una transformación dentro del orden existente, así también la transformación cultural del idealismo liberal en

el “realismo heroico” se realiza dentro de la cultura afirmativa; se trata de una nueva manera de asegurar las antiguas formas de la existencia. La función fundamental de la cultura sigue siendo la misma; sólo cambian las formas como esta función se realiza.

La identidad del contenido, a pesar del cambio total de la forma, se muestra de manera muy clara en la idea de internalización. La internalización: la transformación de los instintos y fuerzas explosivas del individuo en lo anímico, ha sido una de las palancas más fuertes para imponer disciplina.[42] La cultura afirmativa había superado los antagonismos sociales en una abstracta generalidad interna: en tanto persona, en su libertad y dignidad anímica, los individuos tienen el mismo valor; muy por encima de las oposiciones fácticas se encuentra el reino de la solidaridad cultural. Esta abstracta comunidad interna (abstracta, porque deja subsistentes las contradicciones reales) se convierte, en el último período de la cultura afirmativa, en una comunidad externa igualmente abstracta. El individuo es situado en una colectividad falsa (raza, pueblo, sangre y tierra). Pero este vuelco hacia lo externo tiene la misma función que la internalización: renunciamiento e integración en lo existente, que se vuelve soportable mediante una apariencia real de satisfacción. La cultura afirmativa ha contribuido en gran medida a que el individuo, liberado desde hace más de cuatro siglos, marche tan bien en las filas comu-

---

[42] Cfr. Zeitschrift für Sozialforschung, año V, 1936, p. 219 y ss.

nitarias del estado totalitario. Los nuevos métodos usados para imponer disciplina no son posibles si no se eliminan los momentos progresistas contenidos en los estadios anteriores de la cultura. Vista desde la última etapa del desarrollo, la cultura de aquellos estadios se presenta como un pasado feliz. Pero si la transformación autoritaria de la existencia beneficia de hecho sólo los intereses de grupos sociales muy pequeños, señala también el camino sobre el que ha de mantenerse el todo social en la situación modificada; en este sentido representa -de manera deficiente y con la creciente desgracia de la mayoría- los intereses de todos los individuos cuya existencia está vinculada a la conservación de este orden. Este es precisamente aquel orden al que estaba ligada también la cultura idealista. En esta doble escisión se basa, en parte, la debilidad con la que la cultura protesta hoy contra su nueva forma

Hasta qué punto la interioridad idealista está relacionada con la exterioridad heroica, se muestra en la posición frontal, común a ambas, en contra del espíritu. La supervaloración del espíritu, que fuera característica en algunos ámbitos y representantes de la cultura afirmativa, estuvo siempre acompañada por un profundo desprecio del espíritu en la praxis burguesa, que encontró su justificación en la despreocupación de la filosofía por los problemas reales del hombre. Pero también por otras razones, la cultura afirmativa fue esencialmente una cultura del alma, no del espíritu. El espíritu, aún allí, en donde no había entrado en decadencia, fue siempre algo

sospechoso: es más aprehensible, más exigente y más real que el alma; es difícil ocultar su claridad crítica y su racionalidad, su oposición a la facticidad irracional. Hegel no encaja bien en el estado autoritario.Hegel era partidario del espíritu; los que vinieron después han sido partidarios del alma y del sentimiento. El espíritu no puede sustraerse a la realidad sin anularse a sí mismo; el alma puede y debe hacerlo. Y, precisamente, por estar situada más allá de la economía puede esta última dominarla tal fácilmente. Su valor consiste precisamente en no estar sometida a la ley de los valores (económicos). El individuo "con alma" se somete más fácilmente, se inclina con más humildad ante el destino, obedece mejor a la autoridad. Conserva para sí todo el reino de su alma y puede rodearse de un nimbo trágico y heroico. Lo que se puso en marcha desde Lutero: la educación intensiva para la libertad interna, produce sus mejores frutos cuando la libertad interna se convierte en la falta de libertad externa. Mientras que el espíritu es objeto del odio y del deprecio, el alma sigue siendo valiosa. Hasta se llega a objetar al liberalismo que para él ya no significan nada el alma y el contenido ético; se celebra como "la nota más profundamente espiritual del arte clásico" la "grandeza del alma y la fuerte personalidad", "la ampliación del alma al infinito".[43] Las fiestas y celebraciones del estado totalitario, su pompa y sus ritos, los discursos de sus jefes, se dirigen siempre al al-

[43] Walter Stank, Grundlage nazionalsozialistischer Kulturpflege, Berlín, 1935, pp. 13 y 43.

ma. Van al corazón, aún cuando se refieran al poder.

La imagen de la forma heroica de la cultura afirmativa ha sido esbozada muy claramente en la época de la preparación ideológica del estado totalitario. Se ataca la "actividad de museo" y las formas grotescamente edificantes que aquel había adoptado.[44] Esta actividad cultural es juzgada y rechazada desde el punto de vista de las exigencias de la movilización total. Esta actividad "no representa otra cosa que el último oasis de la seguridad burguesa. Proporciona el recurso aparentemente más plausible mediante el cual es posible sustraerse a la decisión política." La propaganda cultural es "una especie de opio mediante el cual se encubre el peligro y se despierta la conciencia engañosa de un orden. Pero este es un lujo insoportable en una situación en la que lo que hace falta no es hablar de tradiciones, sino crear tradición. Vivimos en un período de la historia en el que todo depende de una inmensa movilización y concentración de las fuerzas disponibles".[45] ¿Movilización y concentración para qué? Lo que Ernst Jünger define como la salvación de la "totalidad de nuestra vida", como la creación de un mundo heroico de trabajo, se revela después, cada vez con mayor claridad como la transformación de toda la existencia al servicio de los intereses económicos más fuertes. También desde aquí se deter-

---

[44] Ernst Jünger, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. 2a ed., Hamburg, 1932, p. 196.

[45] Op. cit. p. 199.

minan las exigencias de una nueva cultura. La necesaria intensificación y expansión de la disciplina del trabajo presenta a toda ocupación con los “ideales de una ciencia objetiva y de un arte que existe sólo por sí mismo” como pérdida de tiempo; esta intensificación hace deseable aligerar el lastre en este ámbito. “Toda nuestra llamada cultura” no puede impedir que el más pequeño de nuestros estados fronterizos viole nuestro territorio”; pero esto es precisamente lo que interesa. El mundo debe saber que el gobierno no dudará un instante en rematar todos los tesoros artísticos de los museos y venderlos al mejor postor cuando la defensa así lo exija.[46] La nueva cultura que reemplazará a la anterior tendrá también que coincidir con esta concepción. Estará representada por caudillos jóvenes y desaprensivos. “Cuanto menos cultura, en el sentido habitual de la palabra, posea este grupo social, tanto mejor será”.[47] Las insinuaciones cínicas de Jünger son algo vagas y se limitan sobre todo, al arte. “Así como el vencedor es quien escribe la historia, es decir, quien crea su propio mito, así también es el vencedor quien determina qué es lo que ha de ser considerado como arte”.[48] También el arte tiene que ponerse al servicio de la defensa nacional de la disciplina militar y técnico-laboral (Jünger (…) : la eliminación de los grandes monoblocks para diseminar a las masas en caso de guerra y de revolución; la organización militar del

[46] Op. cit. p. 200.

[47] Op. cit. p. 203

[48] Op. cit. p. 204.

paisaje, etc.). En la medida en que esta cultura ha de apuntar al enriquecimiento, embellecimiento y seguridad del estado totalitario, lleva consigo los signos de su función social: organizar la sociedad de acuerdo con el interés de algunos pocos grupos económicamente más poderosos; humildad, espíritu de sacrificio, pobreza y cumplimiento del deber por una parte, voluntad suprema del poder, impulso de expansión, perfección técnica y militar por la otra. "La misión de la movilización total es la transformación de la vida en energía, energía que se manifiesta en la economía, en la técnica y en el tráfico, en el girar de las ruedas y, en el campo de batalla, como fuego y movimiento."[49] El culto idealista de la interioridad y el culto heroico del estado están al servicio de órdenes de la existencia social que son fundamentalmente idénticos. El individuo es sacrificado totalmente en aras de este orden. Si la anterior formación cultural tenía que satisfacer el deseo personal de felicidad, ahora la felicidad del individuo tendrá que desaparecer en aras de la grandeza del pueblo. Si anteriormente la cultura había apaciguado en una apariencia real la pretensión de felicidad, el individuo tendrá ahora que aprender que no debe hacer valer sus exigencias personales de felicidad: "El criterio está dado por la forma de vida del trabajador; no interesa mejorar esta forma de vida, sino proporcionarle un sentido supremo, fundamental.".[50] También aquí la "formación cultural"

---

[49] Op. cit. p. 210.

[50] Op. cit. p. 201.

ha de reemplazar a la transformación. Así pues, esta reducción de la cultura es una expresión de la gran agudización de tendencias que desde hacía tiempo se encontraban en la base de la cultura afirmativa. Su verdadera superación no conducirá a una reducción de la cultura en general, sino a una eliminación de su carácter afirmativo. La cultura afirmativa era la imagen opuesta de un orden en el que la reproducción material de la vida no dejaba ni espacio ni tiempo para aquellos ámbitos de la existencia que los antiguos llamaban "lo bello". Uno se ha acostumbrado a considerar que toda la esfera de la reproducción material está esencialmente vinculada a la lacra de la miseria, de la brutalidad y de la injusticia, y a renunciar a toda pretensión de suprimirlas o de protestar contra ellas. El punto de partida de toda la filosofía tradicional de la cultura: la distinción entre cultura y civilización, y la separación de aquella de los procesos materiales de la vida, se basa en el reconocimiento que tiende a eternizar aquella relación histórica. Metafísicamente esto se disculpa con aquella teoría de la cultura que afirma que hay que "matar hasta cierto punto" la vida para "lograr bienes que valgan por sí mismos".[51]

La reincorporación de la cultura a los procesos materiales de la vida es considerada como un pecado contra el espíritu y contra el alma. En realidad, reincorporación sería la manifestación expresa de algo que ya se había

---

[51] H. Rickert. Lebenswerte und Kulturwerle, en: Logos, t. II, 1911/12, p. 154.

impuesto ciegamente desde hacía ya tiempo, desde el momento en que no sólo la producción, sino también la recepción de los bienes culturales se encuentran bajo el dominio de la ley de los valores económicos. Y sin embargo, el reproche contiene algo de verdad: la reincorporación se ha valorizado hasta ahora sólo bajo las formas del utilitarismo. El utilitarismo es sólo el reverso de la cultura afirmativa. Lo "útil" es entendido aquí como la utilidad del hombre de negocios, que incluye la felicidad en la cuenta de los gastos inevitables: como dieta y descanso. La felicidad es calculada, desde el primer momento, por su utilidad, al igual que la posibilidad de ganancias en los negocios es calculada en relación con los riesgos y con los costos y, de esta manera, queda estrechamente vinculada a los principios económicos de esta sociedad. En el utilitarismo el interés del individuo se une a los intereses fundamentales del orden existente. Su felicidad es inofensiva. Y conserva este carácter hasta en la organización del ocio impuesta por el estado totalitario. Entonces se organiza la alegría permitida. El paisaje idílico, el lugar de la felicidad dominical, se transforma en campo de ejercicios físicos, la excursión pequeño-burguesa a la campaña, en deporte al aire libre. El carácter inofensivo de la felicidad crea su propia negación.

Desde el punto de vista de los intereses del orden existente, la superación real de la cultura afirmativa tiene que parecer utópica: esta superación está más allá de la sociedad a la que la cultura había estado hasta ahora

vinculada. En la medida en que la cultura ha sido incorporada al pensamiento occidental como cultura afirmativa, la superación y eliminación del carácter afirmativo provocará la eliminación de la cultura en tanto tal. En la medida en que la cultura ha dado forma a los anhelos e instintos del hombre que no obstante poder ser satisfechos, permanecen de hecho insatisfechos, la cultura perderá su objeto. La afirmación de que la cultura se ha vuelto hoy innecesaria, contiene un elemento dinámico. Sólo que la falta de objeto de la cultura en el estado autoritario no resulta de la satisfacción de la conciencia de que el mantener despierto el deseo de satisfacción es algo peligroso en la situación actual. Si la cultura ha de estimular no sólo los anhelos, sino también su realización, entonces no podrá tener aquellos contenidos que en tanto tales tienen ya un carácter afirmativo. La gratitud será quizás entonces su verdadera esencia tal como Nietzsche lo afirmará con relación a todo arte (…) [52] La belleza deberá encontrar otra encarnación si es que no ha de ser sólo apariencia real, sino expresar la realidad y la alegría. Sólo la contemplación humilde de algunas estatuas griegas, la música de Mozart y del viejo Beethoven nos dan una idea aproximada de estas posibilidades. Pero quizás la belleza y su goce no correspondan ya al arte. Quizás el arte en tanto tal pierda todo objeto. Desde hace por lo menos un siglo su existencia para el burgués estaba limitada a los museos. El museo era el lugar más adecuado para reproducir en el individuo la

[52] Werke, t. VIII, p. 50.

lejanía de la facticidad, la elevación consoladora en un mundo más digno, limitada temporalmente, a la vez, a los días de fiesta. El manejo casi sagrado de los clásicos tenía también carácter de museo: la dignidad de aquellos apaciguaba cualquier impulso explosivo. No había por qué tomar demasiado en serio lo que un clásico había dicho o hecho: pertenecía a otro mundo y no podía entrar en conflicto con el mundo actual. La polémica del estado autoritario en contra de toda actividad "de museo" encierra algo de verdad; pero cuando el estado totalitario combate las "formas grotescas de edificación moral" quiere tan sólo colocar métodos más actuales de afirmación que reemplacen a los anticuados.

Todo intento de esbozar la imagen opuesta a la cultura afirmativa tropieza con el clisé inextirpable del paraíso terrenal. Pero con todo, es siempre mejor aceptar este clisé y no aquel de la transformación de la tierra en una gigantesca fábrica de educación popular, que parece subyacer en algunas teorías de la cultura. Se habla de la "universalización de los valores culturales", del "derecho de todo el pueblo a los bienes de la cultura", de "mejorar la educación corporal, espiritual y moral del pueblo".[53] Pero esto significaría tan sólo convertir la ideología de una sociedad combatida en la forma consciente de vida de otra, erigir en una nueva virtud un defecto.

[53] Programa del Partido Socialdemócrata Alemán de 1921 y del Partido Popular de Sajonia de 1866.

Cuando Kautsky habla de la "felicidad venidera", piensa ante todo en los "efectos bienhechores del trabajo científico", en el "goce comprensivo el campo de la ciencia y del arte, en la naturaleza, en el deporte y en el juego".[54] Hay que poner a "disposición de las masas todo aquello que ha sido creado en el orden de la cultura". La tarea de las masas es "conquistar toda la cultura para ellas mismas".[55] Pero esto no puede significar otra cosa que conquistar a las masas en pro de aquel orden social que "toda cultura" afirma. Estas concepciones fallan en lo esencial: la superación de esta cultura.Lo falso en la idea de paraíso terrenal no es el elemento primitivo-materialista, sino la pretensión de eternizarlo. Mientras sea perecedero, habrá suficiente lucha, pena y tristeza como para destrozar la imagen idílica. Mientras hay un reino de la necesidad, habrá suficiente penuria. También una cultura no afirmativa tendrá el lastre de la transitoriedad y de la necesidad: será un baile sobre un volcán, una risa en la tristeza, un juego con la muerte. En este caso también la reproducción de la vida será una reproducción de la cultura: organización de anhelos no realizados, purificación de instintos no satisfechos.En la cultura afirmativa, el renunciamiento está vinculado al atrofiamiento externo, a la subordinación disciplinada a un orden miserable. La lucha contra la transitoriedad no libera a la sensibilidad, sino que la desvaloriza: sólo es

---

[54] K. Kautsky, Die materialistische Geschichtsauffasrung, Berlín, 1927, t. II, pp. 819 y 837.

[55] Op. cit. p. 824.

posible sobre la base de la desvalorización de esta última. Esta falta de felicidad no es algo metafísico; es el resultado de una organización no racional de la sociedad. Su superación con la eliminación de la cultura afirmativa no eliminará la individualidad, sino que la realizará. Y "si alguna vez somos felices no podremos menos que estimular la cultura".[56]

<><><>

[56] Nietzsche, Werke, t. XI, p. 241.